

(estratto da “Un Umanista Contemporaneo – Le organizzazioni monastiche nella storia” in pubblicazione)

I BUDDISTI

Introduzione. L'India settentrionale nel VI sec. a.C.

Al tempo della nascita del Buddha, nel VI sec. a.C., il centro della civiltà indiana si era spostato dalla valle dell'Indo alla valle del Gange. Questa, che nei testi antichi è chiamata la “Terra di mezzo”, era all'epoca una pianura ancora fittamente coperta di foreste, in cui la mano dell'uomo andava progressivamente aprendo nuovi spazi per la coltivazione e gli insediamenti. Sotto molti aspetti era ancora una terra vergine, con condizioni assai più favorevoli all'agricoltura di quanto non sia oggi. Essendo abbondantemente irrigata dal Gange e dai suoi numerosi affluenti, era soprattutto adatta alla coltivazione del riso che dava ricchi raccolti. Per questo era chiamata, contrariamente a quanto avviene oggi, la “Terra del cibo abbondante”.

Tali caratteristiche produssero un grande cambiamento nell'organizzazione sociale dei popoli ariani che la colonizzarono: questi, che provenivano dalla valle dell'Indo e che avevano condotto soprattutto una vita di allevatori di bestiame, si trasformarono in agricoltori. Il cibo abbondante produsse un rapido aumento della popolazione e lo sviluppo di numerose città, dove si concentrarono le attività mercantili ed industriali.

All'inizio del VI sec. a.C., il territorio della valle era diviso in vari stati, alcuni con ordinamento repubblicano, altri con ordinamento monarchico. Durante la vita del Buddha, le repubbliche si trovavano già in una situazione di rapido declino, sia a causa dei problemi connessi con lo sviluppo urbano e l'aumento della popolazione, che spingevano verso una centralizzazione e specializzazione del potere, sia a causa dell'espandersi di due potenti monarchie, quella di Koshala a Nord-Ovest e quella di Magadha a Sud-Est della valle.

Queste monarchie, con una serie di guerre espansionistiche che durarono più di due secoli, riuscirono ad inglobare gran parte del territorio delle repubbliche, finché la più forte delle due, quella di Magadha arrivò a creare, nel III sec. a.C., sotto la dinastia dei Maurya, un impero unificato che comprendeva quasi tutto il Nord dell'India.

Il VI sec. a.C. marca, dunque, per la “Terra di Mezzo” un periodo di grande sviluppo, sia in termini di economia che di popolazione, e l'inizio di un vasto processo di unificazione politica. Questi fattori determinarono una vera rivoluzione nel campo dei costumi e dell'organizzazione sociale, alla quale si accompagnò uno straordinario fervore intellettuale e religioso che è stato giustamente paragonato a quello che nello stesso periodo si manifestava in Grecia.

L'aspetto più notevole di questo rivolgimento culturale è dato dalla crisi della religione brahmanica e della comparsa di movimenti spirituali che si ponevano in netta antitesi ad essa. Abbiamo visto come gli invasori ariani, entrati in India forse già nella prima metà del II millennio a.C., praticassero una religione centrata su una serie di dèi antropomorfi. La raccolta di inni dedicati a questi dèi costituisce il più antico libro sacro dell'India, il *Rig Veda*.

Sembra che all'inizio dell'era vedica, il culto divino fosse praticato personalmente da tutti i capi famiglia e comportasse cerimonie assai semplici.⁽¹⁾ Ma poco a poco, all'interno della società vedica, cominciò a formarsi una casta sacerdotale ereditaria, quella dei *brahmani*, che reclamò per sé il monopolio dell'attività religiosa e si specializzò nella pratica del culto che acquistò caratteri

ritualistici sempre più accentuati. Centro di tale pratica era il sacrificio. I brahmani moltiplicarono il numero e la complessità dei sacrifici: il famoso sacrificio del cavallo che si celebrava per un re vittorioso, comportava un anno di preparativi e l'uccisione di centinaia di vittime animali.

Contemporaneamente, la casta sacerdotale si sforzò di formulare una teoria del sacrificio che legittimasse l'autorità ed i privilegi che andava acquisendo. Questa teoria, in realtà assai singolare, appare definitivamente codificata nei testi, detti *Brahmana*, databili intorno al 1000-800 a.C. Mentre all'inizio dell'era vedica il sacrificio aveva lo scopo di ingraziarsi gli dèi, ai quali venivano chiesti, in genere, beni materiali come una lunga vita, la ricchezza o una numerosa discendenza, al tempo dei *Brahmana* il sacrificio venne visto come dotato di una forza magica capace di incatenare gli stessi dei al volere del sacrificante. Affinché il sacrificio fosse efficace, non era considerata necessaria né un'opportuna disposizione interna del sacrificante né il volere benevolo degli dei, ma solo la corretta esecuzione degli atti (in sanscrito: *karma*) costituenti il rito.

Questi atti, che consistevano in canti, formule, movimenti liturgici, permettevano la manipolazione di una forza magica fondamentale, il *Brahman*, che sosteneva l'universo. Questo era nato dal sacrificio del dio primordiale, *Prajapati*, fatto a pezzi, frantumato negli infiniti esseri e fenomeni, ed era tenuto in vita e continuamente rinnovato dal potere del sacrificio che i brahmani compivano. Con questa teoria, la casta sacerdotale giunse a rivendicare la pretesa di essere la parte più importante della società, anzi proprio quella che, attraverso la corretta pratica del rito, ne permetteva l'esistenza.

Già dall'epoca vedica la società indiana era divisa in quattro caste ereditarie: quella dei sacerdoti, quella dei guerrieri e governanti (*kshatrya*), quella dei commercianti e agricoltori (*vaysha*) e quella dei servi (*sudra*). La parola casta in sanscrito ha il significato originario di "colore" e fa riferimento al colore della pelle: i sudra, che venivano dai popoli Dravida conquistati, erano infatti di pelle scura, mentre le caste dominanti ariane erano bianche.

La pretesa dei brahmani di essere gli unici specialisti del sacro e la parte più importante della società non venne, però, mai accettata pienamente. In primo luogo essa creò riserve e resistenze nella casta guerriera; in secondo luogo, la parte non ariana della popolazione, i Dravida conquistati, non abbandonò mai del tutto le proprie credenze religiose ed il proprio culto, centrato, come abbiamo visto, su Shiva-Dioniso e sulla Dea.

Per estendere la propria influenza, i brahmani furono costretti ad includere nel pantheon vedico tutta una serie di divinità e di credenze autoctone. Già nel *Rig Veda* compaiono alcuni inni a Shiva e questo indica che la tendenza alla sintesi e al compromesso tra divinità ariane e dravidiche cominciò assai presto. Tale tendenza raggiunse il suo culmine con l'apparizione del *IV Veda*, l'*Atharva*, che contiene molti elementi di magia popolare relazionabili, con l'antica religione shivaita.

Premuta da vari fattori, come il ritualismo esasperato dei brahmani, le credenze della parte autoctona della popolazione, la grande trasformazione dovuta al mischiarsi delle razze e al nuovo sistema di produzione centrato sull'agricoltura e sulle città, l'antica religione vedica subì una continua erosione che nel VI sec. a.C. si trasformò in una crisi irreversibile.

Come abbiamo accennato, la visione del mondo che appare nei *Veda* rispecchia una serie di valori decisamente terreni. L'aldilà non preoccupa il conquistatore ariano: la sua vita è la vita del corpo, i suoi desideri e le sue soddisfazioni sono di questo mondo. Ma intorno al VI sec. a.C., quando appare la letteratura delle *Upanishad*, la visione del mondo è radicalmente cambiata. Valori opposti a quelli dell'uomo vedico cominciano a manifestarsi. Per dare un'idea della profondità della trasformazione, ecco il dialogo tra il Giovane e la Morte, contenuto nella *Katha Upanishad*:

“*Il Giovane*: quando un uomo muore sorge questo dubbio: alcuni dicono egli è, altri dicono egli non è più. Insegnami la verità.

La Morte: anche gli dèi hanno avuto questo dubbio nei tempi antichi, perché misteriosa è la legge della vita e della morte. Chiedimi un altro favore, liberami da questo.

Il Giovane: questo dubbio è sorto persino tra gli dèi e tu, o Morte, dici che è difficile da comprendere; ma nessun maestro può spiegarlo meglio di te e non c'è altro favore più grande di questo che tu possa concedermi.

La Morte: chiedi cavalli, oro, bestiame ed elefanti; scegli figli e nipoti che vivranno cento anni. Prendi una grande distesa di terra e vivi tutti gli anni che vuoi. Oppure scegli un altro dono che tu credi sia uguale a questo e godilo nella ricchezza per una lunga vita. Scegli di essere uno di quelli che governano questa vasta terra. Io ti darò tutto ciò che vuoi. Chiedi di realizzare qualunque desiderio, per quanto difficile da ottenere nel mondo degli esseri mortali. Per soddisfare io ti darò donne belle e carrozze e strumenti musicali. Ma non chiedermi i segreti della morte.

Il Giovane: tutti i piaceri passano, o tu che sei la Fine di tutto! Essi indeboliscono il potere della vita. E davvero com'è corta la vita! Tieniti i tuoi cavalli, le tue danze, i tuoi canti. L'essere umano non può essere soddisfatto dalla ricchezza. Come possiamo vivere mentre tu esisti? Io posso solo chiederti il favore che ti ho chiesto. Quando un mortale ha percepito la propria immortalità può forse desiderare una lunga vita di piaceri, può forse bramare un'ingannevole bellezza? Scioglimi questo dubbio, concedimi il dono che svela il mistero. Questo è il solo dono che posso chiedere.”⁽²⁾

È generalmente accettato che il termine *Upanishad* significhi “sedere accanto a [un maestro]” e quindi valga per “insegnamento”. Si tratta di un insegnamento di tipo esoterico, riservato solo ad un ristretto numero di iniziati. Le dottrine esposte nelle *Upanishad* più antiche⁽³⁾ non presentano un carattere sistematico, tuttavia in esse risaltano questi punti chiave: il rifiuto della validità del sacrificio brahmanico, la preoccupazione per il risultato delle azioni (*karma*) compiute –quindi una preoccupazione morale assente nella religione brahmanica– e la credenza nel ciclo delle rinascite, cioè la metempsicosi, in sanscrito *samsara*.⁽⁴⁾ A questo si unisce il problema fondamentale della relazione tra l'essere umano e il mondo e la ricerca della parte imperitura, immortale dell'essere umano.

Questi problemi, che condizioneranno tutto il pensiero indiano, appaiono per la prima volta formulati chiaramente al tempo della nascita del Buddha e costituiscono il punto centrale del dibattito filosofico di quel periodo. Molto si è discusso sull'origine della credenza nella reincarnazione. Sembra quasi certo che la sua origine non sia ariana; la sua apparizione in Grecia nello stesso periodo porterebbe a credere che essa derivi dal substrato religioso autoctono, shivaita-dionisiaco.

Ad ogni modo, la speculazione sul significato dell'azione era già presente nei *Brahmana*. Questi avevano considerato l'atto sacrificale dotato di un potere magico in sé, capace di incatenare persino la volontà degli dei. Con le *Upanishad* il problema si generalizza. Ci si chiede quali siano le conseguenze dei vari tipi di atti compiuti in una vita, dato che si riconosce che ogni atto produce inesorabilmente il suo frutto attraverso una concatenazione causale ininterrotta. Si ammette che quegli atti che non danno il loro frutto durante una vita obbligano chi li ha prodotti a rinascere in un nuovo corpo, e così via, in un ciclo eterno.

Come liberarsi dal ciclo eterno di nascita e morte è il tema centrale della ricerca delle *Upanishad*. L'uscita dalla ruota del divenire viene trovata nella scoperta di una parte immortale, divina nell'essere umano. Questa parte viene chiamata *Atman*. La parola *Atman* deriva da una radice sanscrita che significa “respirare” ma la sua corretta traduzione nelle lingue occidentali non è

semplice. Ad ogni modo, la parola *Atman* nelle *Upanishad* sembra connotare la parte divina, indistruttibile ed eterna, il Sé segreto che è nell'essere umano e di cui questi non è cosciente, in quanto coperto dallo schermo cangiante delle immagini, dei desideri, delle credenze. È l'ignoranza (*avidia*) dell'esistenza di questo *Atman* che costringe l'essere umano ad agire in forma irresponsabile e a desiderare e ricercare cose futili e secondarie. E sono proprio gli atti prodotti in forma irresponsabile e cieca che legano l'essere umano al ciclo della nascita e della morte.

Dice sempre la *Katha Upanishad*:

“Considera l'Atman come il padrone di un cocchio e il cocchio come il corpo.
Considera la ragione come il cocchiere e la mente come le redini.
I Cavalli sono i sensi e i cammini che essi percorrono gli oggetti dei sensi...
Colui che non possiede la giusta comprensione
e la cui mente non è mai ferma, non governa la sua vita,
ma è come un cattivo cocchiere con cavalli selvaggi.

.....

Colui che non possiede una giusta comprensione,
che è irresponsabile, che non è puro,
non raggiunge la fine del viaggio ma continua a vagare di morte in morte.”⁽⁵⁾

Ma l'*Atman* non è conoscibile attraverso i sensi o la ragione; esso li trascende:

“L'Atman è oltre il suono e la forma, senza tatto, gusto e profumo.
È eterno, immutabile e senza principio o fine: davvero è sopra la ragione.
Quando la coscienza dell'Atman si manifesta, l'uomo diventa libero dal morso della Morte.”⁽⁶⁾

Ma questo *Atman* segreto, profondo, immortale è per sua essenza identico al *Brahman*, parola che nelle *Upanishad* assume un nuovo significato e sta ad indicare l'universo inteso in senso spirituale. Il divino nell'essere umano e nel mondo coincidono.

Dice la *Chandogya Upanishad*:

“Questo è l'Atman che è nel mio cuore, più piccolo di un grano di riso
di un grano d'orzo o di un seme di mostarda ...
Questo è l'Atman che è nel mio cuore, più grande della Terra,
più grande del cielo, più grande di tutti i mondi.
Esso contiene tutti gli atti e i desideri, tutti i profumi e i gusti...
Questo è l'Atman che è nel mio cuore, esso è Brahman.”⁽⁷⁾

Il maggior ostacolo che si frappone al contatto con l'*Atman-Brahman* è il desiderio. Infatti, sempre nella *Katha Upanishad*, si dice:

“Quando tutti i desideri che si attaccano al cuore sono sciolti,
allora un mortale diventa immortale
ed anche in questo mondo è uno con Brahman.”⁽⁸⁾

In sintesi le *Upanishad* marciano la nascita di una nuova forma del pensiero indiano ed il passaggio dalla fase vedica a quella che viene detta dell'induismo. Esse introducono una serie di temi che saranno costanti in tutta la filosofia successiva. Tuttavia questi temi non presentano ancora una forma organica, che invece verrà raggiunta dai sistemi classici dell'induismo, come il *Samkya* e il *Vedanta*.

C'è però da dire che ritroveremo molti di questi temi nel Buddismo antico e non è escluso, dato che

le prime *Upanishad* non sembrano essere anteriori al VI sec. a.C., che alcuni di essi siano stati introdotti proprio dal Buddha. Ad ogni modo, sembra certo che le dottrine delle prime *Upanishad* avessero un carattere esoterico e segreto: i saggi (*rishi*) che le insegnavano erano soprattutto brahmani e nobili (anche se non mancavano i sudra e le donne) che avevano abbandonato la normale vita quotidiana, la città, la famiglia, e si erano ritirati nelle foreste, dove si dedicavano alla meditazione e alle tecniche pre-vediche dello yoga.

Oltre che di questi saggi che vivevano ritirati dal mondo, abbiamo notizia anche di filosofi e asceti erranti, detti *shramana*, che si spostavano, mendicando, di città in città. Anch'essi si erano spogliati dei segni della vita normale –per esempio il segno di appartenere ad una determinata casta– e predicavano dottrine assai diverse da quelle tradizionali. Le fonti buddiste citano varie sette di *shramana* e ci forniscono informazioni sulle loro dottrine. Dall'analisi di queste notizie, risulta che i problemi fondamentali, cui i vari gruppi di filosofi e asceti erranti cercavano di dare risposta, fossero quello del significato dell'azione e quello della liberazione dell'anima (*Atman*) dal ciclo delle rinascite. Tutto questo ci dice, da un lato, che il rifiuto della religione brahmanica aveva ormai raggiunto aspetti consistenti e, dall'altro, che certi temi morali e religiosi si stavano diffondendo in strati sempre più ampi di popolazione. Alcuni asceti negavano che l'azione avesse un qualunque significato e comportasse una qualunque retribuzione. Gli *Ajivakas* ⁽⁹⁾, per esempio, sostenevano che nessuna regola di condotta morale potesse essere definita e che il mondo fosse retto da un principio meccanico e impersonale sul quale era vano tentare di influire con le azioni. In questo cieco meccanismo, le anime passavano a sempre nuovi stati di esistenza sulla terra, ultimo dei quali era quello dell'asceta. Gli *Ajivakas* praticavano rigorosissimi sistemi di penitenza e di automortificazione. Dopo lo stato dell'asceta, l'anima era finalmente liberata e non tornava più nel ciclo delle rinascite.

Una risposta contraria a quella degli *Ajivakas*, che comportava però la stessa valutazione del problema del *karma*, era data dai "materialisti" (*Lokayatas*). Anch'essi rifiutavano la possibilità di costruire un qualunque tipo di morale; sostenevano che ciascun essere aveva la sua propria natura che lo obbligava a compiere determinate azioni. Quindi ciascuno poteva fare quello che voleva perché tale era la sua natura. Secondo loro, l'unico possibile criterio d'azione, seppur ve ne era uno, consisteva nella ricerca del piacere personale. Infine gli "scettici" negavano qualunque possibilità di dare una risposta ai problemi metafisici, perché, essi dicevano, le dottrine dei vari maestri erano tra loro contraddittorie ed era vano pertanto cercare un qualsiasi criterio di verità. L'unica cosa valida era per essi la ricerca dell'amicizia e della pace mentale.

C'è anche da dire che il periodo della vita e della predicazione del Buddha coincide con quello di Mahavira, il "Grande Eroe", fondatore del Jainismo, religione ancora viva in India. Il Buddha e Mahavira, detto anche il *Jain*, cioè il Vittorioso, pur vivendo e predicando nello stesso tempo e negli stessi luoghi, si ignorarono totalmente.

I Jainisti avevano molti punti in comune con gli *Ajivakas* e, come loro, praticavano austerità molto severe ma, a differenza degli *Ajivakas*, asserivano la libertà di scelta dell'essere umano e la possibilità di porre termine al ciclo delle reincarnazioni attraverso azioni moralmente valide. Le loro austerità ascetiche erano quindi liberamente scelte; essi predicavano il rispetto della vita ed il rifiuto della violenza.

Questi asceti, *rishi* o *shramana*, erano però una minoranza nei confronti della grande massa della popolazione che seguiva ancora i costumi tradizionali. Essi erano certo la spia, l'indicatore della crisi spirituale dell'epoca ed il loro rifiuto, spesso esasperato, della tradizione doveva essere motivo di scandalo o di riflessione per la gente comune. Questa però viveva secondo le credenze tradizionali che, a seconda del livello sociale, erano abbastanza differenti. Così, le classi alte, di discendenza ariana, erano rimaste ancorate all'ideale vedico e al sistema sacrificale dei brahmani, mentre quelle basse, di discendenza dravidica, praticavano tutto un insieme di culti popolari, di tipo

magico, ereditati dall'antica religione shivaita. D'altra parte, come abbiamo accennato, le due componenti razziali e religiose dell'India tendevano, nel VI sec. a.C., ad una sintesi. Così *Brahma*, personificazione della forza immateriale e astratta teorizzata dalla casta sacerdotale, aveva assunto caratteri di dio creatore, venerato a livello popolare, mentre i brahmani avevano attribuito valore canonico di tradizione sacra a molti riti magici e credenze popolari.

Questo era dunque il panorama sociale e culturale –comune a varie epoche di crisi nella storia– in cui si svolse la predicazione del Buddha.

La vita del Buddha

Secondo la tradizione, il Buddha nacque intorno al 558 a.C. a Kapilavastu, capitale di una repubblica a carattere tribale, quella degli *Shakya*, situata nella parte settentrionale della Valle del Gange, proprio ai piedi dei primi contrafforti dell'Himalaya.

Kapilavastu si trovava nel territorio dell'attuale Nepal, a pochi chilometri da quella che ora è la frontiera indiana. Essa ci viene descritta dalle antiche fonti come una città assai attiva ed in rapido sviluppo, governata da un'assemblea di tipo aristocratico-tribale, lo *shanga*, formata dai nobili del popolo Shakya. Le decisioni erano prese pubblicamente ed il potere risiedeva nell'assemblea. Sembra, tuttavia, che al tempo della nascita del Buddha, il governo degli Shakya stesse acquistando caratteristiche di tipo monarchico, con concentrazione dei poteri in un gruppo ristretto.⁽¹⁰⁾ Il popolo Shakya era legato da una profonda identità nazionale, era un popolo fiero e indipendente che non riconosceva l'autorità della casta sacerdotale dei brahmani.

Le leggende fiorite intorno alla sua vita ci descrivono il Buddha come figlio di un grande re. Tuttavia, è più ragionevole credere, in base a quanto sappiamo sulla forma di governo degli Shakya, che egli fosse figlio di uno dei cittadini preminenti di Kapilavastu e che abbia goduto, nella sua giovinezza, degli agi e dell'educazione raffinata riservati ad un membro dell'aristocrazia. Il suo nome personale era Siddharta ed apparteneva al clan dei Gotama; l'altro nome con cui è spesso ricordato, *Shakyamuni*, significa semplicemente "l'asceta degli Shakya".

La vita di una figura tanto straordinaria fu ben presto arricchita da tutta una serie di fatti leggendari e miracolosi; questo soprattutto quando il Buddismo divenne una religione popolare. Così si narrarono con dovizia di particolari le precedenti vite dell'Illuminato, la sua nascita miracolosa, e si descrissero i segni del superuomo che portava sul suo corpo.

Ma nella letteratura più antica erano le parole del Buddha, la sua dottrina, e non la sua vita, ad avere importanza. La vita del Buddha era presa in considerazione solo per quei fatti esemplari che avevano marcato le tappe della sua liberazione. Questi fatti erano:

- 1) La rinuncia alla sua vita di nobile per seguire un cammino ascetico.
- 2) La sua illuminazione, ovvero il suo trasformarsi in un Buddha o Tathagata, cioè in un Risvegliato, in un Illuminato.
- 3) L'inizio della sua predicazione, ovvero la "Posta in marcia della Ruota della Legge".
- 4) La sua morte o entrata nel *Perinirvana* cioè nel Nirvana definitivo.

La grande rinuncia del Buddha al sistema di vita che la sua classe gli riservava ci viene narrata dalla tradizione in forma sintetica ed esemplare. All'età di 29 anni Gotama, uscito dal suo palazzo su un cocchio, ebbe quattro incontri che segnarono in maniera indelebile la direzione della sua vita. Per

primo incontrò un vecchio quindi un malato, poi un morto che veniva portato alla cremazione. Questi incontri, che gli mostravano in maniera inequivocabile gli aspetti dolorosi e apparentemente senza rimedio dell'esistenza umana, lo scossero profondamente. Infine incontrò un asceta mendicante, il cui aspetto sereno e imperturbato fece sorgere in lui il desiderio di intraprendere una vita spirituale. La tradizione aggiunge che, proprio mentre prendeva questa decisione, gli fu annunciata la nascita del figlio che egli chiamò *Rahula*, cioè "legame", in quanto lo legava al tipo di vita che aveva deciso di abbandonare.

Questa storia è evidentemente un'allegoria di una situazione di crisi interna, di ricerca esistenziale che può essere durata anni e che doveva essere abbastanza comune nell'India di quel tempo. Come abbiamo visto, la crisi della religione brahmanica e la grande rivoluzione di idee e di costumi spingevano molti ad abbandonare le convenzioni e i ruoli sociali e ad intraprendere la vita ascetica. *Rishi* e *shramana* facevano parte del panorama culturale del tempo del Buddha ed una storia analoga di rinuncia alla forma tradizionale di vita per seguire un cammino ascetico ci viene narrata per Mahavira, il fondatore del Jainismo e, come abbiamo visto parlando delle *Upanishad*, per molti altri brahmani e nobili.

Dunque una profonda insoddisfazione interna e una riflessione sulla tragicità della condizione umana spinsero Gotama ad intraprendere la vita dell'asceta. A questo punto si imponeva la scelta di un maestro che lo guidasse nella difficile via. Come abbiamo visto, gli asceti dell'epoca, pur avendo in comune il rifiuto del ritualismo brahmanico, professavano dottrine diverse e spesso opposte ed usavano metodi e pratiche assai differenti.

Gotama si diresse alla città di Vaisali dove un brahmano, *Salama*, insegnava una dottrina che doveva essere una specie di Samkya pre-classico. Gotama si appropriò in breve di questo insegnamento che però non lo soddisfece, per cui si trasferì nella città di Rajagriha dove divenne discepolo di un asceta che insegnava tecniche yogiche. Con la stessa facilità apprese anche queste pratiche, ma ben presto, ancora insoddisfatto, abbandonò insieme a cinque condiscipoli anche il nuovo maestro e mosse verso la città di Gaya. Il suo apprendistato filosofico e yogico era durato un anno.

A Gaya trovò un luogo tranquillo dove si dedicò per sei anni alle più severe mortificazioni ascetiche: secondo la tradizione, arrivò a nutrirsi di un solo grano di miglio al giorno. Quando il suo corpo era ormai ridotto ad uno scheletro, comprese l'inutilità di quel severo cammino di liberazione e ruppe il suo digiuno. I suoi compagni, scandalizzati per quello che credevano un atto di debolezza e di cedimento, lo abbandonarono.

Dunque, a trentasei anni Gotama aveva sperimentato tutte le possibili vie che si aprivano in India ad un uomo del suo tempo: aveva ricevuto l'educazione privilegiata riservata a un membro della classe nobile, aveva vissuto in un ambiente ricco e raffinato, aveva provato l'amore di un matrimonio felice e la paternità: aveva avuto, cioè, tutti quei beni che l'uomo comune, allora come ora, desidera e si sforza di ottenere. Ma aveva anche sperimentato le vie alternative che il suo tempo proponeva: la vita del filosofo, quella dello yogi e quella dell'asceta penitente. Nessuna lo aveva soddisfatto ma di ciascuna aveva avuto una profonda esperienza personale.

Dopo aver posto fine al terribile digiuno, Gotama si diresse verso un bosco vicino, scelse un albero pipal (*ficus religiosa*) e lì si dispose a meditare. Trascorse la notte meditando sul problema fondamentale della condizione umana: la liberazione dalla sofferenza.⁽¹¹⁾

La sua meditazione si svolse secondo un processo, che in seguito diventerà canonico, formato da quattro tappe successive. La prima fu una tappa di preparazione; le altre tre costituirono stati sempre più profondi della meditazione vera e propria e corrisposero alle tre veglie della notte. Per prima cosa, dunque, purificò la mente, ottenendo "la concentrazione, l'equanimità e il distacco"

necessari alla corretta meditazione. Con la mente così chiarificata, contemplò, nella prima vigilia, le sue vite precedenti. Nella seconda vigilia osservò l'inesorabile ciclo del divenire (*samsara*), che costringe tutti gli esseri a nascere e morire, e la legge della retribuzione morale delle azioni (*karma*) che lo muove. Comprese che il tipo di vita e le qualità degli esseri sono la conseguenza delle loro azioni precedenti. Nella terza vigilia, che corrispose al Risveglio, egli scoprì le "Quattro nobili Verità" sulla condizione umana. Queste si riferiscono: 1) alla sofferenza; 2) a come sorge la sofferenza; 3) a come cessa la sofferenza; 4) al cammino che porta alla cessazione della sofferenza. Con questa scoperta la sua mente diventò libera e mentre sorgeva l'alba, egli si trasformò in un Buddha, in un Illuminato.

Dopo il Risveglio, il Buddha mosse a Benares, che era il centro intellettuale dell'India del tempo, dove incontrò i cinque discepoli che lo avevano abbandonato quando aveva deciso di rompere il suo digiuno. Ad essi il Buddha espose in modo sistematico la nuova dottrina. Questo primo insegnamento pubblico è ricordato dalla tradizione con il nome di "Discorso di Benares" o "Discorso sulla posta in marcia della Ruota della Legge".⁽¹²⁾

Già in questa sessione di insegnamento, i cinque raggiunsero lo stato di *Araht* cioè lo stato di saggezza, distacco e liberazione dai vincoli dell'esistenza. Questo piccolo gruppo di convertiti costituì anche il nucleo primitivo dello *Shanga* o comunità monastica buddista.

Il Buddha rimase a Benares per tutti i quattro mesi della stagione delle piogge (giugno-ottobre) durante i quali in India era a quel tempo impossibile viaggiare. Passò quei mesi insegnando; le conversioni si moltiplicarono e alla fine della stagione delle piogge lo *Shanga* aveva raggiunto una certa consistenza numerica al punto che i nuovi adepti venivano ordinati non più dal Buddha ma da altri monaci.

Dopo la fondazione dello *Shanga* a Benares, il Buddha passò il resto della sua lunga vita spostandosi dall'una all'altra delle città della "Terra di Mezzo", dove predicava pubblicamente. Non possediamo un resoconto completo dei suoi viaggi, ma sappiamo per certo che la sua predicazione si svolse soprattutto in un ambiente urbano: la maggioranza dei discorsi tramandatici fu pronunciata nelle grandi città, e fra queste, in Shravasti e Rajagriha, che erano le due più grandi metropoli dell'India del Nord.

È dunque dall'ambiente urbano, intellettuale, attivo, cosmopolita, che il Buddha trasse la maggioranza dei suoi adepti. Questi includevano, accanto a gente comune di tutte le caste e classi, un numero considerevole di cittadini preminenti, come ricchi commercianti, banchieri, amministratori pubblici e lo stesso re di Magadha, Bimbisara, che divenne un seguace laico. La prima "casa di ritiro" o *Vihara* fu costruita su un terreno donato da un ricco commerciante di Shravasti.

Dopo un'attività pubblica durata circa quarant'anni, il Buddha, ormai vecchio, si spense intorno al 478 a.C. in un piccolo villaggio sulle rive del Gange, Kushinara, nel quale si trovò a sostare durante uno dei suoi viaggi. Il racconto dei suoi ultimi giorni, della sua morte e dei suoi funerali ci è stato tramandato in un altro famoso testo, "Il Discorso sull'entrata nel Nirvana Definitivo".⁽¹³⁾

Accompagnato da Ananda, suo cugino che aveva acquistato nello *Shanga* una posizione preminente, il Buddha cadde gravemente ammalato di dissenteria. Sentendo la morte avvicinarsi, si distese sul fianco destro nella posizione del trapasso ("la posizione del leone") in cui verrà rappresentato in tante statue. Ananda scoppiò a piangere, ma il Buddha lo confortò dicendo: "Basta Ananda, cessa di affligerti e di gemere ... Com'è possibile che ciò che è nato non muoia?" Poi, davanti a un gruppo di monaci che erano accorsi, il Buddha pronunciò l'ultimo discorso, e diede l'ultima raccomandazione: "A voi mi dirigo, o monaci: la caducità è la legge delle cose. Non diminuite i vostri sforzi!"

Quasi a controbilanciare una morte tanto umana, al Buddha furono tributati gli onori funebri riservati ad un sovrano universale (*chacravartin*) e sui suoi funerali sorsero numerose leggende. Dopo che il suo corpo fu bruciato, le ossa, miracolosamente preservate, furono divise in otto parti e sui luoghi in cui furono seppellite furono costruiti i primi *stupa*, o cappelle che divennero luoghi di venerazione e di pellegrinaggio.

Le dottrine

Prima d'iniziare l'esposizione delle sue dottrine fondamentali, è necessario considerare un carattere singolare del Buddismo antico, che lo differenzia dagli altri sistemi religiosi e che anzi rende problematica la sua collocazione tra di essi. L'esperienza interna che il Buddha sperimentò sotto l'albero dell'Illuminazione a Gaya non ci viene presentata negli antichi testi come una rivelazione dovuta ad una qualche divinità. A differenza di Mosè, Zarathustra, Cristo o Maometto, il Buddha non appare come il profeta o il rivelatore della parola divina o come l'intermediario tra la divinità e l'essere umano. La sua scoperta delle "Quattro Nobili Verità" fu dovuta solo al suo sforzo di essere umano, ancorché speciale, ed il metodo da lui usato per giungere a tale scoperta non fu un metodo "religioso", ma un metodo analitico, razionale, anche se con queste parole non intendiamo la razionalità comune, ma quella che può provenire da una mente che ha raggiunto attraverso i propri sforzi "la concentrazione, l'equanimità, il distacco".

Quindi la scoperta delle "Quattro Nobili Verità" risulta essere una scoperta essenzialmente umanistica, dovuta solo alle capacità della mente umana senza la necessità di un intervento divino di qualunque tipo. Il metodo usato dal Buddha è basato su un'osservazione rigorosa della condizione umana e si caratterizza per il suo aspetto intellettualistico, per il suo procedere rigoroso, per la sua capacità di penetrazione dei fenomeni psicologici. Il Buddha non fu mai un dogmatico che chiedeva ai suoi discepoli di credere ciecamente nelle sue parole; egli non si appellava alla fede, ma proponeva di sperimentare la sua proposta e di decidere personalmente, proprio sulla base dell'esperienza, se essa fosse valida o no. Ecco come egli si esprimeva:

"Questo io ti ho detto, o Kalama, ma tu puoi accettarlo non perché ... è una tradizione, non perché così è stato detto nel passato, non perché così è detto nelle nostre scritture ... non perché sia tenuto in grande considerazione ... non perché il tuo maestro è un asceta. Ma se voi stessi vi rendete conto che è meritorio e non riprovevole e che quando è accolto porterà vantaggio e felicità, allora sì voi potete accettarlo".⁽¹⁴⁾

Tuttavia egli predicò in un ambiente specifico, marcato da una visione religiosa e culturale caratteristica in cui, accanto alle credenze tradizionali dominava la problematica del *karma* e della reincarnazione. Quindi il suo insegnamento dovette necessariamente adattarsi alla forma mentale del suo auditorio ed assumere aspetti distinti a seconda che i suoi interlocutori fossero membri dello *Shanga*, asceti, brahmani o semplice gente del popolo.

Ad ogni modo, il centro della dottrina originaria del Buddha sono le "Quattro Nobili Verità"; egli stesso disse, prima di morire, che solo esse aveva insegnato. Esistono vari modi diventati canonici di sviluppare questa dottrina fondamentale sulla condizione umana. Prima di considerare i più noti, facciamo ancora un'osservazione sul metodo usato dal Buddha. Esso può essere considerato un metodo terapeutico, preso in prestito dalla medicina, e consiste quindi nell'analizzare i sintomi della malattia, formulare una diagnosi, prescrivere una cura.

L'esistenza è vista come una malattia, il cui sintomo fondamentale è la sofferenza (in pali: *dukkha*). "Tutto è sofferenza: la nascita è sofferenza, il decadimento fisico, la vecchiaia è sofferenza, la morte è sofferenza." Questo è vero non solo per gli esseri umani, ma per tutti gli esseri viventi,

siano essi anche dèi. La sofferenza è dunque il punto fisso, il marchio di qualunque esistenza.

L'altro punto fisso analizzato dal Buddha è l'impermanenza delle cose (pali: *anicca*). Tutto è in divenire, niente rimane quieto ed immutabile; se esiste una costante universale, questa è data dalla trasformazione continua delle cose. L'impermanenza è fonte incessante di sofferenza perché anche ciò che è considerato piacevole in un dato momento, essendo destinato a trasformarsi, produce sofferenza quando viene perduto. In sintesi, nessun aspetto dell'esistenza, per la sua caducità, può essere considerato soddisfacente.

L'impermanenza, che risulta evidente per le cose e per i corpi, che appaiono, si sviluppano e scompaiono, è per il Buddha ancora più marcata nel campo dei fenomeni psicologici. Gli stati interni sono soggetti ad una trasformazione ancora più veloce. È soltanto la mancanza di attenzione al loro sviluppo, al loro continuo apparire e scomparire, che produce l'illusione di una loro permanenza. Pertanto l'essere umano arriva a credere che esista una continuità nei suoi stati esterni, che esista un qualcosa di stabile che gli permette di dire "questo è mio, io sono questo, questo è me stesso".

Qui giungiamo al punto centrale e più caratteristico del Buddismo: l'anima individuale, l'io (*atman*) non esiste; credere alla sua esistenza è un'illusione pernicioso, un auto-inganno. Il terzo marchio dell'esistenza è dunque per il Buddismo l'irrealtà di un io permanente (pali: *anatta*). Dire "questo è mio, io sono questo, questo è me stesso" significa aderire, fissarsi ad oggetti, situazioni, idee che sono necessariamente impermanenti, soggetti a nascere e scomparire. Il timore della loro perdita e il desiderare che permangano produce sofferenza.

Qualunque esistenza, dunque, porta questi tre marchi: sofferenza, impermanenza, mancanza di un'identità stabile. Ma la mente dell'essere umano comune è offuscata da una profonda ignoranza (*avidia*) su queste verità, anzi è prigioniera di quattro fondamentali "concezioni errate" che "fanno cercare il permanente in ciò che è intrinsecamente impermanente, la felicità in ciò che è inseparabile dalla sofferenza, se stessi in ciò che è privo di Io, la soddisfazione in ciò che è sostanzialmente repellente e disgustoso." ⁽¹⁵⁾

Il meccanismo attraverso cui si generano queste credenze errate, questa ignoranza, viene dettagliatamente analizzato dal Buddha nella cosiddetta teoria della "Origine Condizionata", chiamata anche teoria del "Duodecuplo Nesso Causale" ⁽¹⁶⁾ che è stata illustrata innumerevoli volte nell'arte buddista, specialmente tibetana, sotto forma di Ruota dell'Esistenza. In essa viene mostrato come l'ignoranza generi, attraverso un processo di dodici passi, tutti gli altri fattori che determinano l'esistenza fino alla vecchiaia e alla morte.

Il processo può essere considerato a rovescio ⁽¹⁷⁾ partendo dalla vecchiaia e dalla morte e cercando la causa antecedente ovvero la condizione che determina l'esistenza di esse. Questa condizione viene trovata nella "nascita". Gli esseri invecchiano e muoiono in quanto sono nati. E che cosa determina la nascita? La risposta è che il "divenire" condiziona la nascita. Questo, a sua volta è determinato da un precedente fattore, "l'attaccamento"; l'attaccamento dal "desiderio"; il desiderio dalla "sensazione"; questa dal "contatto". Il contatto è determinato dall'esistenza dei "sei organi di senso" (i cinque esterni ed uno interno). Questi, a loro volta, dal corpo fisico individuale (detto "nome-forma", sanscrito: *nama-rupa*); questo dalla "coscienza"; la coscienza dagli "impulsi" (o costruzioni psichiche coscienti e incoscienti, "immagini"; sanscrito: *samskara*); questi dall'"ignoranza". ⁽¹⁸⁾

Purtroppo il significato esatto dei vari termini usati nella teoria della "Origine Condizionata" non è conosciuto. E questo non solo in tempi recenti, ma anche nell'antichità. Persino gli antichi commentatori mostravano dubbi sull'interpretazione di vari termini e sul loro nesso. Ad ogni modo questa teoria presuppone una descrizione complessa e articolata dell'apparato psichico umano e del suo funzionamento. C'è da precisare che non si tratta solamente di una teoria ma di una Disciplina

Meditativa, organizzata in dodici passi, che doveva portare ad un reale cambiamento interno, alla distruzione delle varie forme di ignoranza e, fra esse, di quella più perniciosa: l'illusione dell'io.

Ma il cambiamento interno, per essere vero, doveva produrre una cessazione dei comportamenti egoistici originati da tale illusione. È per questo che, accanto alla Meditazione, il Buddismo considera di fondamentale importanza la pratica quotidiana di una vita morale. Dice il Buddha:

“Io compresi che gli esseri sono spregevoli o eccellenti, graziosi o brutti, con destino buono o cattivo, in conseguenza delle loro azioni.”

Una legge morale, eterna e immutabile (*Dharma*) regge il destino degli esseri. Ma non si tratta di un meccanismo cieco e capriccioso: la legge della retribuzione delle azioni è imparziale; tuttavia l'essere umano ha libertà di scegliere azioni buone e quindi è capace di costruirsi un destino favorevole su questa stessa terra. Per tale fine non sono necessarie terribili austerità come quelle praticate dagli *Ajivakas* e dai Jainisti, ma neppure è corretta la ricerca del solo piacere personale come facevano i Materialisti. Tra i due estremi il Buddha sceglie la “Via di Mezzo”.

Che cosa intendesse il Buddha per vita morale è stabilito in forma concisa nella lista dei Cinque Precetti. Questi sono: astenersi dall'uccidere qualsiasi essere vivente (*ahimsa*), dal furto, dall'adulterio, dalla menzogna e dalle droghe inebrianti compreso l'alcol. Questi precetti sono validi per qualunque essere umano, essi costituiscono quindi la base del codice morale dello *Shanga* e di quello dei fedeli laici.

Un altro modo, più ampio per esporre la morale buddista si trova nei precetti del cosiddetto “Ottuplice Sentiero”, dove gli aspetti interiori (l'intenzione, la meditazione, ecc.) sono posti accanto a quelli esteriori, relativi all'azione. Questi precetti sono: retta opinione, retto proposito, retta parola, retta azione, retti mezzi di vita, retta aspirazione, retta meditazione, retta concentrazione mentale.⁽¹⁹⁾

La pratica della Meditazione e quella della vita morale portano all'ottenimento della “Saggezza”. Con questa parola, nella terminologia buddista si intende la liberazione definitiva dalla nozione di io individuale, con la quale scompaiono inevitabilmente anche l'intero peso del *karma* e la prospettiva di una sofferenza continuamente ripetuta.⁽²⁰⁾ Colui che ha raggiunto questa Saggezza è un *Araht*, cioè un “liberato in vita”, al quale è accessibile l'esperienza suprema concessa ad un essere umano, quella del Nirvana. La traduzione di questa parola sanscrita (pali: *Nibbana*) nelle lingue occidentali non è facile. Sembra che al tempo del Buddha l'aggettivo “nibbuta” correlato a *Nibbana* fosse un termine corrente per indicare una persona che sta di nuovo bene dopo una febbre. Dai contesti in cui è usata, la parola Nirvana indica per i Buddisti la “cessazione” di tutte le cattive passioni, come l'egoismo, l'odio ecc. Queste, d'altra parte, sono considerate una specie di malattia, di febbre, e la loro scomparsa è pensata come una guarigione.⁽²¹⁾ Dunque, senza dimenticare il contesto generale, è possibile tradurre Nirvana con “cessazione”.

Lo stato di Nirvana è ineffabile e non è comprensibile a chi è ancora preso dall'illusione dell'io. Esso viene generalmente descritto in termini negativi, cioè attraverso quello che non è. Dice il Buddha:

“Li, o monaci, io dico che non c'è né venire né andare, né stare né scomparire né sorgere; esso è senza trascorrere, senza base. Esso è la fine della sofferenza ... Esiste un non-nato, un non-divenuto, un non-costruito, un non-composto. Se non esistesse, non ci sarebbe salvezza per ciò che è nato, divenuto, costruito, composto.”⁽²²⁾

Questo stato esiste, ha ripetutamente confermato il Buddha, e può essere raggiunto su questa terra, in questa vita.⁽²³⁾ Ma il Buddha ebbe sempre molta cura a non lasciarsi trascinare in discussioni

puramente speculative sulla natura del Nirvana o su altre questioni metafisiche che la sua dottrina lasciava aperte. Il punto più controverso del suo insegnamento fu sempre la negazione di un'anima individuale, di un *atman*. Questa dottrina si prestava a molteplici contestazioni: se non esiste un io, come è possibile costruire una qualsiasi morale? Se il soggetto agente è un'illusione, chi è responsabile delle azioni compiute, chi riceve le pene per quelle cattive e le gioie per quelle buone? Se l'io non è immortale, che cosa trasmigra di corpo in corpo, che cosa raggiunge la liberazione?

Ma come un buon medico, il Buddha ebbe sempre in vista la giusta cura e la guarigione del malato, non speculazioni teoriche che spesso erano addirittura dannose. Egli era perfettamente cosciente che le diverse posizioni sulla natura dell'*atman*, sul *karma* e sulla reincarnazione, che i suoi interlocutori sostenevano si fondavano su credenze – e non su vere esperienze interne – e producevano dispute senza fine. Egli rimandava sempre all'aspetto pratico delle questioni, alla sofferenza e al come eliminarla, la sua era una via di liberazione che doveva essere sperimentata, non una teoria. Ecco alcuni esempi.

Una volta un asceta errante chiese al Buddha di precisare il suo punto di vista su una serie di problemi metafisici o di ammettere di non conoscere la risposta. Il Buddha rispose raccontando la storia di un uomo che era stato colpito da una freccia avvelenata. Mentre i parenti mandano a chiamare il medico, l'uomo grida: "Non lascerò che mi tolgano la freccia se prima non saprò chi mi ha ferito: se è un guerriero o un brahmano ... di che famiglia è; se è grande, piccolo o di statura media, di che città o villaggio è; non lascerò che mi tolgano la freccia se prima non saprò con che tipo d'arco l'ha lanciata, ecc." L'uomo morì senza aver avuto risposta a tutte queste domande.⁽²⁴⁾ In un'altra occasione, ancora un asceta errante, Vacchagotta, chiese al Buddha se esisteva l'*atman*. Il Buddha non rispose. L'asceta se ne andò. Rimasti soli, Ananda chiese al Buddha la ragione del suo silenzio. Il Buddha diede questa spiegazione:

«Se, Ananda, quando Vacchagotta mi chiese "Esiste un atman?", io avessi risposto "Sì, esiste un atman", allora io sarei stato (per lui) uno di quegli asceti erranti e brahmani che sostengono la teoria dell'eternalismo (cioè che l'*atman* è immortale ed eterno). Ma se io avessi risposto "Non esiste nessun atman", allora sarei stato (per lui) uno di quelli che sostengono la teoria dell'annichilamento (cioè che tutto cessa con la morte del corpo). E se quando Vacchagotta chiese "Esiste un atman?", io avessi risposto "Sì, esiste un atman", sarei forse potuto essere in accordo con la consapevolezza che tutte le cose sono prive di atman? ... Se avessi detto "Non esiste nessun atman", Vacchagotta, che già era disorientato, si sarebbe sentito ancora più disorientato, perché avrebbe pensato "Prima di questa conversazione il mio atman esisteva ed ora non esiste più".»⁽²⁵⁾

Da questi esempi risultano chiare le ragioni per cui il Buddha si rifiutò di prendere posizione sulle grandi questioni metafisiche del suo tempo: la soluzione di tali questioni era impossibile a livello di razionalità comune e poteva essere trovata solo nell'esperienza del Risveglio per la quale egli aveva indicato un cammino pratico basato sulla Meditazione e la vita morale.

Organizzazione dello Shanga

Da quanto si è detto risulta che il Buddha fu uno dei tanti *shramana* o asceti erranti che nel VI sec. a.C. percorrevano l'India del Nord predicando e mendicando. E di monaci mendicanti era costituita la Comunità o *Shanga* che egli fondò a partire dal "Discorso di Benares". Il monaco buddista era chiamato *Bhikkhu* in pali (in sanscrito: *Bhikshu*), parola che approssimativamente significa "colui che riceve una parte", con riferimento alla razione di cibo che riceveva dalla gente comune presso la quale mendicava. Quindi, più che a una comunità di monaci, nel senso in cui siamo abituati in Occidente, lo *Shanga* somigliava ad un ordine di frati cercatori, del tipo di quelli che esistevano anche in Europa.

All'inizio gli aspiranti monaci erano presentati al Buddha che li ordinava personalmente; ma ben presto, coll'espandersi della Comunità, i discepoli ebbero l'incarico di accettare come nuovi adepti coloro che pronunciavano la triplice confessione, detta dei "Tre Gioielli": "Mi rifugio nel Buddha, mi rifugio nella Dottrina (*Dharma*), mi rifugio nella Comunità (*Shanga*)".

L'ingresso nel gruppo era accompagnato da un minimo di formalità: il nuovo adepto si spogliava di tutti i segni distintivi di casta o di classe, rinunciava alla proprietà dei beni personali, si radeva la barba e la testa. In cambio riceveva, come era costume tra gli asceti erranti, una ciotola per mendicare il cibo e una semplice veste arancione. I monaci, da soli o talvolta in gruppi, conducevano una vita errabonda, mendicando, meditando e predicando la nuova dottrina, secondo la raccomandazione del Buddha:

"Andate, o monaci, ... spinti dalla compassione per il mondo, portate benedizioni, salvezza e gioia agli dèi e agli uomini. Non andate in due insieme per la stessa strada. Predicate, o monaci, la dottrina che è salutare nel suo principio, nel suo corso e nella sua fine, nello spirito e nella lettera. Proclamate la pura via della santità."

Quando si avvicinava la stagione delle piogge, i monaci si riunivano in vicinanza di una città o di un borgo. Si stabilivano in un bosco o in parco messo a disposizione da qualche ricco protettore, dove costruivano semplici capanne che li mettevano al riparo dalla pioggia, e talvolta un chiostro centrale in cui si riunivano a meditare o deliberare. Questi luoghi di vita comunitaria erano detti "Case di ritiro" (*Vihara*).

In questa istituzione troviamo l'aspetto più innovativo e caratteristico dello *Shanga* buddista. Gli altri asceti itineranti dell'epoca, compresi i Jainisti, non vivevano affatto in comunità durante la stagione delle piogge, non costruivano "Case di ritiro". Invece lo *Shanga* buddista si caratterizzò ben presto per questa forma di vita comunitaria. Un fattore esterno del tutto accidentale, il monsone che impediva di viaggiare, favorì l'adozione di questa nuova forma organizzata che avrà in seguito tanta fortuna da diventare una caratteristica distintiva della vita monastica. Tuttavia, il fatto che altre sette dell'epoca non l'abbiamo introdotta né adottata, sta ad indicare che essa era in consonanza con l'aspetto più caratteristico della dottrina buddista: la negazione di un io individuale. Lo *Shanga*, con il suo sistema di vita comunitario e sopra-individuale, era l'ambito adeguato in cui era possibile mettere in pratica tale aspetto rivoluzionario della dottrina.

È noto che questa forma organizzata non fu accettata da tutti i monaci buddisti: un piccolo gruppo continuò a seguire la via tradizionale degli asceti indiani, ritirandosi in solitudine nei boschi o in eremitaggi dove praticava la meditazione individuale; questi monaci erano detti appunto "abitanti delle foreste" (*Aranjakas*).

Al tempo del Buddha, le "Case di ritiro" erano ancora poco numerose e distanti tra loro. Col passare del tempo il loro numero crebbe e divennero strutture più complesse e articolate, veri e propri "monasteri". Secondo la tradizione fu il Buddha stesso a dare la Regola dello *Shanga*, che è pertanto la più antica conosciuta. Come abbiamo visto, quella di Pitagora, che è più o meno degli stessi anni, è andata perduta.

Nella forma in cui è nota⁽²⁶⁾ questa regola è assai minuziosa e dettagliata contenendo ben 250 norme di comportamento. È evidente, quindi, che essa testimonia un'evoluzione posteriore dello *Shanga*. In ogni modo, al suo centro stanno i Cinque Precetti fondamentali predicati dal Buddha, che vietano la distruzione della vita sotto qualsiasi forma, il furto, la menzogna, la attività sessuale, l'uso di bevande inebrianti. Seguono in ordine d'importanza, altri cinque precetti che mirano al mantenimento, nella Comunità, di una vita semplice, essenziale, spogliata di tutti gli aspetti mondani: non mangiare dopo il pasto di mezzogiorno fino alla mattina successiva, non frequentare luoghi di divertimento, non usare profumi o unguenti, non dormire in letti comodi, non ricevere

doni in denaro.⁽²⁷⁾

Nella Regola vengono anche definite le punizioni per coloro che trasgrediscono le norme stabilite. Queste punizioni vanno dall'espulsione dalla Comunità ad un semplice biasimo, a seconda della gravità della trasgressione. Sono peccati che comportano *ipso facto* l'espulsione: 1) infrangere il comandamento della non-violenza; 2) avere rapporti sessuali; 3) il furto; 4) vantarsi falsamente di capacità soprannormali.

Quindi seguono altre colpe che richiedono un intervento della Comunità, come l'acquisto di oggetti, che è illegittimo, visto che il monaco non può maneggiare denaro. Questa colpa è punita con la perdita degli oggetti acquistati. Poi si considerano le azioni che richiedono penitenza, quelle che debbono essere confessate spontaneamente, come la non osservanza del decoro durante l'elemosina o l'insegnamento, ecc.

Grande importanza è data alle procedure intese a mettere fine alle diatribe tra monaci, in quanto la pace e la serenità della Comunità sono considerate il bene più prezioso. È anche degno di nota il fatto che la trattazione delle singole trasgressioni si suddivide in migliaia di casi particolari, ciascuno dei quali è esaminato con ammirabile moderazione e saggezza. Sempre si cerca di applicare verso il reo la bontà e la compassione predicate dall'Illuminato.

Dal punto di vista organizzativo, lo *Shanga* era una fratellanza di tipo democratico, che ricorda nel suo nome e nella sua struttura le antiche repubbliche tribali dell'India del Nord, da una delle quali lo stesso Buddha proveniva. Lo *Shanga* non possedeva né un'autorità centrale né un'organizzazione locale. Nelle assemblee, regolari o straordinarie, presiedeva il monaco più anziano in termini di ordinazione, ma questo non gli conferiva alcuna autorità speciale.

L'alto livello di moralità e di disciplina che lo *Shanga* mantenne per secoli non fu ottenuto attraverso la coercizione o una severità rigoristica, ma attraverso una grande chiarezza nella definizione delle norme di comportamento, la persuasione, un'osservanza vigile della condotta personale e di gruppo. Lo *Shanga* era un organismo che si autoregolava senza ricorrere all'uso della forza. Questa non fu usata quasi mai, neppure nei momenti di più grave dissenso dottrinario, che portarono a scismi e alla formazione di sette separate. Quando in un gruppo le differenze dottrinarie o di altro tipo erano giudicate eccessive, i sostenitori dei due punti di vista conflittivi semplicemente si separavano. La mancanza di un'autorità centrale impedì le persecuzioni o gli eccessi ben noti in altri gruppi religiosi.

Lo *Shanga* era aperto a tutti gli uomini senza distinzione di grado o casta. Per le donne esisteva un'organizzazione parallela, creata, secondo la tradizione, dallo stesso Buddha su insistenza di Ananda che patrocinava la richiesta di alcune dame desiderose di dedicarsi alla vita spirituale. La tradizione aggiunge che il Buddha prese questa decisione contro voglia, sostenendo che in tal modo la "Ruota della Legge" avrebbe girato solo 500 anni invece che i mille previsti. Ma siccome i testi buddisti più tardi sono pieni di considerazioni malevole verso le donne, considerate un pericolo continuo per il monaco, non sappiamo che credito dare a tale tradizione. La regola delle monache era, ad ogni modo, più severa e rigida di quella per i monaci.

Quando lo *Shanga* arrivò ad essere una struttura consolidata, comprendente migliaia di monaci, le regole di ammissione furono codificate in termini più rigorosamente giuridici, pur rimanendo improntate ad una grande semplicità formale, e fu introdotto il noviziato.

"Così venne vietato l'ingresso allo *Shanga* a certi criminali come assassini e ladri, alle persone affette da certe malattie o difetti fisici e a quelle che non erano *sui iuris* come gli schiavi, i soldati, i minorenni. Il candidato, dopo aver pronunciato la formula di rinuncia al mondo ("Mi rifugio") entrava nel noviziato, periodo d'istruzione in cui si metteva alla prova la costanza della sua

risoluzione. Per i convertiti di altre sette si richiedeva un periodo di probazione. L'ammissione allo *Shanga* si faceva per deliberazione da prendersi in capitolo, il quale doveva consistere di almeno dieci monaci. Il monaco anziano che presiedeva si rendeva sicuro con ricerche accurate che non vi fosse alcun impedimento all'ammissione e che il candidato avesse ricevuto l'istruzione richiesta e fosse provvisto degli abiti e della ciotola monastica. Dopo che il capitolo aveva consentito all'ingresso, il monaco anziano esortava il nuovo ad evitare i quattro peccati mortali e a restringere le sue proprietà alle quattro cose necessarie (tre vestiti e la ciotola).”⁽²⁸⁾

È importante considerare che nel Buddismo antico non vi fu mai posto per qualsiasi forma di culto. I soli atti liturgici erano la recitazione a memoria (e in seguito la lettura) dei discorsi dell'Illuminato, l'esame di coscienza e la confessione pubblica dei peccati nell'assemblea quindicinale. Quest'ultima pratica fu senza dubbio istituita dal Buddha stesso. Due volte al mese (a luna piena e a luna nuova) i monaci che vivevano vicini, si riunivano in un luogo centrale; col tempo si stabilirono i confini delle circoscrizioni e le sale di riunione. Il monaco anziano, o uno competente, ammoniva i confratelli a non dissimulare le proprie colpe e quindi recitava la lista delle trasgressioni ad una ad una, fermandosi dopo ciascuna ad esortare ciascun monaco a confessare. Il silenzio era interpretato come dichiarazione di non colpevolezza. Queste riunioni alcune volte erano frequentate dai laici che venivano ad istruirsi sulla dottrina; ad essi si indirizzava una predica. Una confessione analoga aveva luogo alla fine del ritiro della stagione delle piogge. In questa occasione i monaci chiedevano a ciascuno dei confratelli perdono per i torti che gli avevano fatto anche inconsciamente.

Un'altra pratica che entrò presto in uso fu quella di effettuare pellegrinaggi ai luoghi dove si erano svolti i fatti più significativi della vita dell'Illuminato e a quelli dove erano sepolte le sue reliquie. Il pellegrinaggio non era un fatto “religioso” ma un atto di omaggio e rispetto a colui che era stato la “Luce dell'Asia”.

In sintesi la vita del monaco buddista era improntata ad una grande semplicità ed austerità; le sue attività fondamentali erano la predicazione della dottrina, il mendicare il cibo –che durante il periodo di ritiro veniva portato al monastero e diviso in parti uguali– la pratica della meditazione. Negli altri periodi dell'anno il monaco doveva badare a se stesso ed era libero di spostarsi di luogo in luogo.

Il Buddismo antico come dottrina psico-sociale.

Da quanto abbiamo detto, il Buddismo antico risulta essere una dottrina di salvezza in cui non trovano posto né gli dèi né l'anima individuale e in cui le speculazioni metafisiche e il culto sono ridotti al minimo. Neppure la figura del Fondatore è oggetto di venerazione religiosa: infatti, una volta entrato nel Nirvana definitivo, il Buddha non ha più contatti con questo mondo e quindi non può concedere quei beni che normalmente vengono chiesti alle divinità. Anzi, tali beni, per la loro caducità, vengono considerati non solo inessenziali, ma anche dannosi, per cui il monaco non ha nessun interesse a ricercarli. Inoltre la liberazione non si ottiene per fede o intercessione, ma solo attraverso lo sforzo individuale costante, l'attenzione vigile, la vita morale.

Tutte queste caratteristiche rendono assai difficile collocare il Buddismo antico nella categoria “religione” nel senso comune del termine. È più adeguato definirlo una “teoria psicologica dell'esistenza” correlata ad una via pratica di liberazione. Ma c'è un altro punto importante da considerare: una dottrina che nega l'esistenza dell'anima individuale e che vede nell'illusione dell'io e nell'egoismo che essa comporta il più grande dei mali, non può avere come suo fine solo la salvezza personale. L'egoismo non produce soltanto sofferenza individuale ma collettiva, per cui la sua cura deve necessariamente essere sociale.

Questo punto va sottolineato perché è stato molto trascurato dagli studiosi occidentali, i quali hanno spesso presentato il Buddismo come una via di salvezza individuale, praticata da monaci sempre sprofondati in meditazione, isolati e dimentichi del mondo circostante. Per il Buddismo antico, quest'immagine stereotipata è completamente falsa. Anzi è esattamente vero il contrario: il Buddismo antico può essere definito nella maniera più corretta come una dottrina psico-sociale che si proponeva di riorganizzare la società fondandola sulla legge morale (*Dharma*) insegnata dall'Illuminato.⁽²⁹⁾ La Comunità dei monaci non fu mai un'organizzazione separata, come lo erano i gruppi di *rishi* che scrissero le prime *Upanishad*, ma il centro di irradiazione della nuova dottrina e del nuovo modo di vita verso la società nel suo insieme.

Il Buddha si preoccupò non solo di organizzare lo *Shanga*, ma diede precisi precetti per i seguaci laici e sviluppò una teoria, che potremmo definire politica, riguardante i doveri morali dei governanti.⁽³⁰⁾ E in effetti, *Shanga*, fedeli laici e potere politico sono sempre state le tre componenti fondamentali degli Stati buddisti. Esse erano viste come funzioni complementari di uno stesso organismo sociale, ciascuna delle quali compiva la sua parte nell'interesse generale.

I fedeli laici si occupavano di provvedere alle necessità materiali dello *Shanga*; questo, a sua volta, aveva un'importante funzione sociale da compiere, quella di guidare e istruire i laici nella pratica della legge morale. Infine il re e la classe dirigente si occupavano di applicare la legge morale all'amministrazione dello Stato per la felicità e il benessere di tutti gli esseri. Fu proprio su questa dottrina psico-sociale che Ashoka costruì il primo Stato buddista nel III sec. a.C., circa 250 anni dopo la morte dell'Illuminato. E sulla base di tale modello si organizzò lo Stato buddista di Ceylon.

NOTE

- (1) Cfr. J. Varenne, *La religione vedica*, in *Storia delle Religioni*, a cura di H.- C. Puech, Paris 1970, Roma-Bari 1978, pag. 37.
- (2) *Katha Upanishad*, I, 20-29. Traduzione inglese di J. Mascarò, *The Upanishads*, Penguin Classics, 1965.
- (3) Secondo i dottori induisti, esistono 108 *Upanishad* canoniche. Di queste, solo un piccolo numero (le *Upanishad* antiche) sono databili tra il VI (?) e il IV sec. a.C. In realtà, le *Upanishad* sono molte di più ed alcune sono state scritte in tempi meno remoti, come l'*Allah Upanishad* che cerca di conciliare l'induismo coll'islam, o addirittura in tempi moderni, come la *Ramakrishna Upanishad*, del secolo scorso. Cfr. *Le Upanishad* a cura di C. Della Casa, "Classici delle Religioni", Torino 1976.
- (4) Il termine appare per la prima volta nella *Katha Upanishad*.
- (5) *Katha Upanishad*, III, 3-7. Traduzione inglese di J. Mascarò, citata. È da notare che la stessa similitudine si trova in Platone.
- (6) Ibid., III,15.
- (7) *Chandogya Upanishad*, III, 14, 3-4. Traduzione inglese di J. Mascarò, citata.
- (8) *Katha Upanishad*, VI, 14. Traduzione inglese di J. Mascarò, citata.
- (9) Il nome deriva da *Ajiva*, parola che sta ad indicare una speciale forma di vita, in "alternativa a quella tradizionale". Cfr. A. K. Warder, *Indian Buddhism*, 1956, pag. 47.
- (10) T. Ling, *The Buddha*, New York 1973, cap. IV.
- (11) I testi relativi all'Illuminazione sono stati raccolti da A.Foucher, *La vie de Bouddha d'apres les Nantes et les monuments de l'Inde*", Paris 1949, pagg. 363-4.
- (12) *Dhamma-cakka-ppavattana Sutta*.
- (13) *Maha-Parinibbana Sutta*.
- (14) *Anguttara-Nikaya*, III, 65, 14. Traduzione italiana di G.Tucci in *Storia della Filosofia Indiana*, Roma-Bari 1977, pag.77.
- (15) E. Conze, *Buddismo* in *Le Civiltà dell'Oriente*, Roma 1958, pag.755.
- (16) Sanscrito: *Pratitya-Samutpada*; pali: *Paticca-Samuppada*.
- (17) *Maha-padana Sutta* ("La Grande leggenda") parte II, 20-22 in *Canone Buddista: Discorsi Lunghi*, a cura di E. Frola, Torino 1967.
- (18) Per la traduzione dei dodici termini, cfr. *Canone Buddista: Discorsi Brevi* a cura di P. Filippini-Ronconi, Torino 1968; e G. Tucci, op. cit. pagg. 72-74.
- (19) A. Bureau, *Il Buddismo Indiano* in *Storia delle Religioni* a cura di H.- C. Puech, Paris 1970,

Roma-Bari 1978, pag.10. Per un'analisi del significato dei termini che descrivono l'Ottuplice Sentiero, cfr. T.W.Rhys-Davids, *Buddhist Suttas*, Oxford 1881, pagg. 143-5.

(20) T.Ling, op.cit. pag.139.

(21) Ibid., pag.136.

(22) *Udana* VIII,1-3, Traduzione inglese di E.J.Thomas, *History of Buddhist Thought*, pag.129.

(23) *Majjima-Nikaya*, I, 172.

(24) *Majjima-Nikaya*, I, 426; citato da M.Eliade in *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1978, II, cap XIX.

(25) *Samyutta-Nikaya*, IV, 400. Trad. inglese di E.J.Thomas, op. cit. pag.127.

(26) La Regola è contenuta nel *Vinayapitaka* o “Canestro della Disciplina” che è uno dei due “canestri” in cui si articola il corpus delle scritture buddiste. L'altro “canestro” contiene le Dottrine ed è detto *Sutrapitaka*, da *Sutra*, “discorso”.

(27) Sono questi i dieci precetti del *Pratimoksha*.

(28) G.Foot Moore, *A History of Religions*, New York 1920, Milano 1969, I, pag.165, con alcune modifiche.

(29) Cfr. T.Ling, op.cit., cap.VIII.

(30) *Kutadanta Sutta*; *Cakkavatti-Sihanada Sutta*.

Per le Sutta di cui non è riportata la traduzione, mi sono servito di *Buddhist Suttas* di T. W. Rhys-Davids, citato.